

Alteridade e Justiça: Uma Introdução ao Núcleo Ético do Pensamento de E. Levinas

Ricardo Timm de Souza

Professor Titular da FFCH/PUCRS.

I. Muitas são as possibilidades que se apresentam ao interessado para que esse se acerque com propriedade daquele núcleo difícil da filosofia de Emmanuel Levinas, a Exterioridade do Outro, que reluz em Infinito ético. Esse Infinito nada tem a ver com o conceito “natural” que passou à história da filosofia ocidental¹ - mesmo que o consideremos um tema com variações - ou com a concepção quase intuitiva que ocupa os espaços de nossa mente, tão logo ressoe em nosso interior a palavra “infinito”. Na verdade, estamos tão acostumados com o hábito de relacionar o termo “infinito” com uma concepção ontológica, matemática ou cosmológica - grandeza, pequenez, perfeição, beleza e outros atributos divinos ou do Universo - que nos causa normalmente grande estranheza a conexão das palavras “infinito” e “ética”. Como poderia alguma coisa ser “eticamente infinita”? Não se estaria aí retorcendo palavras com a finalidade de, em um artifício retórico, disfarçar justamente a nossa incapacidade congênita de aceitar simplesmente - mesmo depois da *III. Meditação de Descartes* - a ideia pura e simples de uma realidade *sem limites*? O presente texto pretende, a partir de uma análise dessa temática, estabelecer a proposta de uma pequena introdução ao coração do pensamento levinasiano: a Alteridade e o que esta significa como dimensão de ocorrência do factum do constituir real de um universo que se baseie estritamente na ocorrência ética, ou seja, que expresse o que Derrida entende por “núcleo indesconstruível da desconstrução” ou seu sinônimo: a “loucura pela justiça” (“*madness for justice*”)²

1 Cf. SOUZA, R. T., *Sentidos do Infinito – a categoria “infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos Pré-socráticos a Hegel*, Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

2 O presente texto revisita vários escritos antigos nossos e os atualiza no sentido de uma breve introdução orgânica ao pensamento do autor no que ele, de um ponto de vista filosófico, tem de mais relevante para a temática geral do presente livro. Uma primeira versão do presente escrito foi originalmente publicada in: SOUZA, R. T., *Totalidade &*

O fato é que, educados no mundo da ontologia, é-nos difícil conceber um outro mundo onde esta não reinasse de forma absolutamente soberana. A ética, que normalmente conhecemos, é secundária à *prima philosophia* em que se constitui a ontologia não apenas desde Heidegger ou Tomás de Aquino ou Aristóteles, mas sim desde que os pré-socráticos olharam para o céu e resolveram domesticar a inefabilidade do cosmo. Aí se estabeleceu a raiz mais profunda da tradição filosófica ocidental, essa tradição cujo *sentido de desenvolvimento* mais claro é a repugnância ao que não é ela ou ao que a ela não se pode reduzir por uma dinâmica de totalização, e cujo foco energético se desdobra em um movimento a um tempo *dialético* e *helicoidal*, que absorve e subsume hegelianamente em sua autonomia todo e qualquer sentido e realidades cabalmente heterônomos.

Mas o infinito ético parte justamente de uma subversão, da subversão da ontologia *qua prima philosophia*. Levinas afirma ser a Ética a “filosofia primeira” - de acordo, aliás, com uma tradição que mereceria estar bem mais presente entre nós³ - e que, portanto, o Infinito, sob nenhum aspecto, perde em dignidade *ao assumir sentido originariamente ético*.

Estamos ainda, porém, muito longe de entender o significado real dessa subversão, mesmo no momento em que convivemos com a sua possibilidade teórica. As realidades éticas, contrariando nossos hábitos, não costumam se sujeitar ao voluntarismo de nossa racionalidade ontológica, pois trazem consigo sua própria racionalidade, *aquela que é negada desde a primeira vez em que o Ser se deu na guerra e declarou guerra ao não ser ontológico*.

A subversão do primado da ontologia significa, portanto, a subversão necessária de hábitos intelectuais milenarmente incrustados na nossa tradição ocidental. Se à fenomenologia cumpre a descrição dos fenômenos que se sucedem no revolver-se da realidade primariamente ontológica, a condição *extra ontológica* do infinito ético exige uma aproximação de outra ordem, a saber, um aproximar-se *metafenomenológico*.

II. Mas em que poderia consistir a “metafenomenologia” proposta?
Ela surge a partir justamente de uma ambiguidade, aquela ambiguidade

Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. Para evitar sobrecarregar o texto com citações, essas serão as mínimas possíveis. Referências bibliográficas ao fim do texto.

3 Cf. MATE, Reyes. **Memória de Occidente – Actualidad de pensadores judíos olvidados**, Barcelona: Anthropos Editorial, 1997; SOUZA, R. T. **Existência em Decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig**, São Paulo: Perspectiva, 1999; BOURETZ, Pierre. **Testemunhas do futuro – filosofia e messianismo**, São Paulo: Perspectiva, 2012, entre outros.

perigosa que repousa no fato de que se falará de algo que, no sentido mais radical, *não se curva a uma linguagem ontologizante, pois traz consigo sua linguagem própria em sentido estrito*. Essa linguagem não é decifrável, pois não é cifrada; ela não se abre em um sentido discursivo, não se resolve em seu desmembramento lógico nem sobrevive às reduções que a banalizam em um mosaico sujeito a experiências e deduções cognitivas “neutralizantes”. A modalidade como essa linguagem se oferece é fundamentalmente *não neutra*, não equilibrada por sua própria natureza: é o desequilíbrio mesmo da equação linguística que tem no verbo «ser» seu fulcro fundamental. Em outras palavras, e apesar de toda a tradição, o Ser “não se acha” nela, *não se encontra* em sua falta de consistência ontológica, em sua falta de “espessura de ser”⁴. Essa linguagem é ética, não secundária às predeterminações da ontologia soberana, mas primária em relação a si mesma, em sua lei própria, heterônoma em relação à autonomia do ser soberano.

Estamos já neste ponto no seio da ambiguidade: propomo-nos a relatar alguns elementos desta experiência ética fundamental *apesar* do acima exposto. A linguagem - a metafenomenologia a ser utilizada - recuará a cada momento, quando se chocar com a obviedade de sua insuficiência. Ela não se esconderá por detrás de sua incompetência, mas deverá, por via desta incompetência mesma, deixar espaço para que a competente realidade heterônoma - a Alteridade - referida seja sugerida com o máximo vigor.

A fixação de categorias - cuja provisoriidade é decretada *a priori* pela sua inadequação original ao tema de que tratam, conforme acima exposto - faz-se necessária para que a inteligibilidade das sugestões éticas possa brotar no universo linguístico em questão. Também em um esboço metafenomenológico, “ruim com categorias filosóficas de compreensão, pior sem elas”. À insuficiência real de conceitos ocasionada pelo sentido extraordinário da realidade ética que se dá não corresponde necessariamente uma flacidez da teia conceitual e um relativismo contraproducente do sentido primacial da metafenomenologia: esta não pode perder, em nenhum passo, a sua pretensão de radicalidade, ou seja, de mergulhar até as raízes do possível.

É nesse sentido que a metafenomenologia se funda em uma categoria, em uma referência fundamental que em muitos momentos

⁴ Esta expressão se deve a Luiz Carlos Susin.

serve de pedra de toque às antinomias nas quais nossa razão ontológica inevitavelmente cairá e das quais não sairá ilesa, na condição de que saia tão ilesa quanto possível a realidade para além das idiossincrasias da razão tradicional. Em outros termos, a nenhum preço se pode esperar a aceitação da violência, pela linguagem, daquilo de que se fala: caso se tenha que aceitar, que o vácuo criado seja sempre maior que o fecho justificativo de tal violência.

A categoria fundamental da metafenomenologia aqui desenvolvida é a Exterioridade - Alteridade - sob a forma perceptível do Olhar⁵ do absolutamente Outro, presença que não se circunscreve a um espaço presente e subversão do espaço e do tempo. É através desta categoria que o acontecer ético toma sentido. A Exterioridade em sentido levinasiano porta já a ideia de *estranheza*, separação absoluta. O Outro é fundamentalmente um *estranho*, um antirreflexo do Mesmo narcísico. A sua presença expõe todo o seu não parentesco com o Mesmo. Esta separação, esta irreduzível *externidade* do Outro é sua presença mesma. Ela reconduz à primariedade do Olhar, e o Olhar é *de-terminação, de-finição* da Totalidade e de seus mecanismos.

III. Como se entende, porém, nesse contexto, a categoria de Totalidade, contraposto lógico da Exterioridade? P. Pivatto sintetiza a noção de totalidade na obra levinasiana da seguinte forma: “A totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que envolvem e se apropriam de toda exterioridade, de todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva, porém inelutável da Ontologia, é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: todos no tudo, tudo no Uno, a multiplicidade na unidade original ou final”⁶. Totalidade é, assim, a realização da dinâmica do Mesmo, a síntese final das energias que integram o Outro a uma unidade sólida.

No sentido de ser uma síntese *final*, a Totalidade é também *finita*. A totalidade abriga em si seu sentido finito, seu sentido ontológico, uma vez que *ser* e *totalidade* conjugam-se em uma unidade fática: “o ser somente

5 A tradução de “visage” por “rosto”, embora correta e consagrada, nos parece no contexto imprópria, no sentido de que pode sugerir uma determinada materialidade facilmente redutível à determinação ontológica no momento mesmo em que se estabelece, ética e faticamente, o ponto de fuga de toda determinação ontológica. Um rosto dá-se, em sua dignidade, à materialização como “circunscrição espacial” - isto não acontece com o “olhar”, cuja presença é a *subversão mesma* da noção normal de espacialidade determinável.

6 PIVATTO, P. “La relation à la transcendance dans l’oeuvre d’Emmanuel Levinas”, Paris (Tese), 1980.

pode ser verdadeiro enquanto totalidade”⁷. A *in-totalidade*, a ‘infinitude’ da totalidade, significa *in-completação*, suspensão da dinâmica de completação, negação do “encontrar-se consigo mesmo” ínsito a todo processo de totalização possível. A *Totalidade pressupõe, para existir, o encontro com seus próprios limites* – o que é, obviamente, uma violência lógica: nada que tenha limites pode ser a Totalidade *tout court*.

Totalidade é, dessa forma, também *Ontologia*. E não se trata de uma ontologia apenas sistematizante, pensada, mas da ontologia que vem se dando na história da humanidade desde que a guerra deu à luz o primeiro ser e de-finiu - *deu fim por primeira vez* - ao não-ser. Essa é a ontologia que se identifica com a verdade da totalidade, a verdade da vitória, a inteligibilidade do *ser que é*, e que encontra seus limites no *não ser que ele define*. O desdobramento do ser através da história, a perseguição do ser pela história, são o desabrochar ontológico original da Totalidade em seu processo de redução do Outro ao Mesmo: “...a conquista do ser pelo homem através da história...(é)...a redução do Outro ao Mesmo”⁸, que subjaz a toda facticidade da barbárie em um sentido benjaminiano - o qual Levinas compartilha de forma explícita com este autor⁹. Esta conquista acaba por conduzir indiretamente à realidade heterônoma do externo à Totalidade. Talvez em nenhuma análise como aquela da morte seja esta constatação tão evidente. A morte é o primeiro modelo de Alteridade, de Exterioridade absoluta, e se constitui na fronteira exógena do Eu totalitário, limite da filosofia e do pensamento, primeiro e definitivo limite de toda Totalidade fática, “impossibilidade de minhas possibilidades”, como diz Levinas em oposição à formulação heideggeriana¹⁰.

IV. O processo de percepção dos limites da Totalidade acima descrito sugere uma inversão da revolução copernicana que lança os recursos filosóficos normais, a linguagem e a ordenação, em um limbo de insuficiência. A consciência agora presente e clara da *inelutabilidade* do encontro da Totalidade com seu fim - *exigido* por ela mesma enquanto

7 LEVINAS, E. “Totalité et totalisation” in: *Encyclopédie Universelle*, Paris, 1973, v. 16, p. 192.

8 LEVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974, p. 176.

9 “Toda civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara” (LEVINAS, E. *De l'Évasion*, Montpellier, 1982, p. 98).

10 A explanação da intuição básica da morte como limite da Totalidade se dá na primeira página do livro capital de Franz ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, fonte constante de inspiração para vários autores importantes do pensamento contemporâneo e que bem traduz a profundidade extrema de um pensador infelizmente praticamente desconhecido no Brasil.

densidade ontológica - não nos faz, por si só, avançar nem um milímetro na percepção da realidade externa do Outro enquanto tal. Retornamos aparentemente ao ponto de partida: o sentido do Infinito ético nos escapa enquanto lógica apreensível. Isto confirma porém *via negationis* o que foi acima indiretamente postulado: *o sentido do infinito ético para todo tipo de sujeito pensante é radicalmente secundário ao sentido do Infinito ético - do Outro absoluto - para ele mesmo*. É isso que fica indiretamente evidenciado pela exploração dos limites da Totalidade, esta *impotência do externo em termos ontológicos*. E, por outro lado, é aqui que se encontra o principal fulcro de entrada para a categoria de Exterioridade: *se o Outro não determina ontologicamente o Mesmo, o Mesmo não determina eticamente o Outro*. Eis a separação absoluta das realidades desses dois universos imiscíveis. A partir daqui, a categoria de Exterioridade não cumpre mais um papel funcional em toda metafenomenologia, mas é a referência *sine qua non* da *possibilidade mesma* da metafenomenologia.

O Infinito ético “vem” do Outro - ele “é” o outro, o *além* do Ser, as “sobras” de ser, e fala uma língua própria. As categorias ônticas e ontológicas não se encaixam em seu “oferecimento”, e esta linguagem não corresponde à expectativa de compreensão da ontologia. *Ela é fonte de seu próprio sentido*. E esse sentido se *condensa* na presença imaterial - em sentido extremo, não ontológica - do Olhar. O que é o Olhar? Ninguém sabe, pois não é uma questão de saber e não saber. A questão verdadeira agora é *sofrer* ou *não sofrer sua presença*, responder ou não responder - em sentido ético - seu questionamento eterno, ou melhor, *fora do tempo da ontologia*.

Temos aí o primeiro passo concreto da metafenomenologia: a percepção possível de que se aproxima um grande traumatismo, onde não poderá ficar “pedra sobre pedra” dos edifícios onto-gnosiológicos tradicionais. É à descrição deste traumatismo que corresponde a primeira tarefa da metafenomenologia.

V. Em um primeiro momento, ainda se permanece em uma negatividade radical. Mas o que nesta habita mais profundamente é um primeiro choque de contraditórios tempos e realidades. A abstração morta de uma ideia de exterioridade absoluta começa a ceder espaço à vida da Exterioridade mesma no momento em que esta começa a pulsar no não-ser do Olhar separado. E a primeira expressão deste Não-ser é sua *negação*

em mergulhar na guerra original, definitiva das realidades da Ontologia. A primeira palavra dessa negação é a afirmação do Outro absoluto *desde ele mesmo* apesar da impossibilidade de pensá-lo em termos radicais da ontologia. Em outros termos: não é porque se pode, com muita dificuldade, chegar a conceber na linguagem da ontologia uma realidade a que se poderia chamar de “exterioridade absoluta” que esta exterioridade absoluta adquire conteúdo, mas sim o contrário: é porque essa exterioridade absoluta porta em si sua própria realidade que é possível, apesar de todas as contradições em que inevitavelmente se cai, pensá-la no reino do Ser, pois o pensamento é aqui absolutamente secundário à presença «pensada». A referência do pensado não está no que o pensa, mas na vida própria do pensado que não se afeta minimamente pelos artifícios lógicos do pensamento ontológico. Evidencia-se uma completa inversão do sentido da “intencionalidade”, um dos traços característicos da metafenomenologia.

A guerra é agora impossível. Poderá haver a aniquilação ontológica do Outro - talvez o acontecimento que nas grandes e pequenas histórias mais se tenha repetido -, a corrosão violenta de sua “espessura ontológica”, mas não poderá haver uma luta de exércitos equivalentes, de forças proporcionais, um diálogo de iguais. Agora não há mais proporção, apenas a desproporção mais absoluta e radical, a assimetria pura e simples, um primeiro elemento da reflexão metafenomenológica.

Observe-se que o surgimento do absolutamente outro, presença *sui generis* e incomparável, conserva em sua própria presença sua *distância infinita*. Esse aparecer, que significa uma traumática erosão dos esquemas compreensivos do Mesmo, conserva em si mesmo os parâmetros de sua comparabilidade, não os cedendo a uma racionalidade equacionadora. A linguagem do Outro, seu *Outro* discurso, é primariamente expressão dessa incomparabilidade, a incomparabilidade de um outro espaço e de um outro tempo, que evidenciam com seu aparecer a limitação do espaço e do tempo do Mesmo. Para além do horizonte significativo do discurso ontológico racional, conjugam-se assimetria absoluta e distância infinita em uma mesma realidade externa, que paradoxalmente se expressa na presença intrigante do Outro ao Mesmo. Elas caracterizam a subversão metafenomenológica do conceito de espaço, transpondo a noção de espaço para o espectro ético da realidade.

VI. O que então advém à análise é a constatação de que o espaço próprio do Mesmo é tumultuado pela irrupção do espaço do Outro, pela espacialidade do outro que porta sua presença, ou que sua presença porta. O Outro faz-se proximidade ética, e proximidade é primariamente um processo de aproximação, de encontro, entre espaços diversos, a possibilidade de uma *intersecção humana*. Contra a *Arché* ontológica da neutralidade do ser, estabelece-se pela presença do Outro uma *An-archia* traumática, a indefinição de um nascimento possível, a possibilidade de inauguração de uma *história ética*. Todos os espaços definidos estão subvertidos: a urgência de um espaço ético se infiltra nas três dimensões da segurança do espaço bem medido. A presença, exigência ética do Outro, ocupa tão pouco espaço no mundo do Ser, que se torna incomensurável ao ser: já não é maior ou menor presença, apenas se dá presente. *O espaço da presença do Outro é a absoluta urgência, a não postergabilidade da resposta ética*. O Outro ocupa tanto espaço quanto sua irredutibilidade ao Mesmo. Seu espaço encontra seu tempo em seu aparecer, ao escapar de uma espacialidade controlável. E isso porque o Outro não pertence ao passado do mesmo, não integra o conteúdo do passado lógico do ser, não se aninha entre as conquistas do Ser. O passado do ser é o resultado de uma sincronização dialética entre o Ser e o Não-ser, onde o Não-ser ocupa o espaço a ele destinado pela *Aufhebung* a que esteve sujeito. Este passado foi *neutralizado e integrado* ao presente da Totalidade. Ele permanece uma presença reflexiva, esclarecida, um troféu na história do ser, a conjugação violenta de tempos diversos. Os tempos do Mesmo têm sentido quando estão todos pontualmente concentrados em um momento sintético da atualidade total. *O passado está presente ao Mesmo quando não permaneceu passado, quando não pôde permanecer Outro em relação ao tempo do todo*. As migalhas do passado que permaneceram em seu próprio tempo estão irremediavelmente mortas, o não esclarecido não se encontrou com sua luz sincrônica.

Mas também o tempo do futuro do Mesmo está concentrado no presente. O que pode ser o futuro da Totalidade senão a antecipação lógica de sua totalização, uma *projeção* em seu sentido mais estrito? O futuro do Mesmo é a confirmação de sua dinâmica própria, é um futuro necessariamente fechado em si e no presente, pois a ele converge teleologicamente o seu fim como completação da Totalidade e como completação em si mesmo. *O futuro é o limite presente da Totalidade, pois está nela*,

em seu tempo antecipado, em si e não fora de si. Um futuro real, preso à cadeia presente da Totalidade, significaria um germe de destruição imediata da Totalidade mesma, a promulgação de sua absoluta in-definição.

Porém, o tempo do Outro não é o tempo da Totalidade. O seu sentido não se estabelece por uma sua qualquer ordenação na dinâmica sincronizadora da *Aufhebung*, que se encontrou aqui e agora, e somente aqui e agora. O sentido do tempo do Outro consiste justamente em não pertencer ao tempo do Mesmo, em não se ordenar segundo a lógica do Mesmo. *A presença do Outro ao Mesmo somente se pode dar em sua ausência na cronologia do Mesmo.* Os tempos do Mesmo não esclarecem o tempo do Outro. A atualidade do presença do Outro nega sua atualização na presença do Mesmo. Em outras palavras: *a Totalidade não tem tempo suficiente para esclarecer o tempo absolutamente Outro; o tempo da presença do Outro é “a um tempo” perfeitamente presente e totalmente ausente.* É sempre *tarde demais* para que se possa corresponder totalmente à dignidade do Outro que se oferece pelo Olhar; é sempre *cedo demais*, para que se possa perceber totalmente a grandeza da inauguração ética significada pela presença do tempo do Outro. O tempo do Outro é um *passado absolutamente imemorial*, o “passado que nunca foi presente” levinasiano, que aponta para um *futuro indivisível*, um futuro que está sempre adiante de toda sincronia do aqui e agora; este é o fulcro da *esperança* de uma *dia-cronia verdadeira*.

VII. Esse “passado imemorial e intolerável ao pensamento”¹¹ postula assim uma ideia de passado que é mais antiga que este conceito mesmo, pois não retrojeta o presente ao já acontecido, mas reserva ao passado seu próprio tempo. É o passado absoluto, aquilo que é anterior a qualquer lógica de atualização. Se o Olhar é “significação sem contexto”¹², o seu tempo é um *tempo sem referência temporal*: diacronia de um encontro, tempo traumático para quem encontra o que não se divide em seu horizonte. A memória do mesmo não alcança este passado pré-memorial, *esta vida antes da vida da Totalidade, transcendência “passada”*.

O Olhar do outro concentra em si, por outro lado, todo seu passado antiquíssimo de uma só vez, em um convite traumático, um convite tão intenso eticamente *que nunca se deu antes*, um convite ao futuro absolu-

¹¹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, 1974, p. 192.

¹² LEVINAS, E. *Ethique et Infini*, Paris, 1986, p. 111.

to, ético. O trauma do encontro entre absolutamente diferentes convida à aventura no reino de um futuro propriamente futuro, que nunca foi presente e que portanto *nunca foi resolvido* em seu sentido.

Fim dos tempos? Ou início de um tempo tão novo que não se deixa subsumir na dialética dessa categoria? Isso não são sombras de um passado, mas vida da novidade *in statu nascendi*; não é a circularidade de um tempo do eterno retorno ou de um modelo controlável, espacial, de tempo, e sim a indefinição, imponderabilidade do que “ainda nem acabou de iniciar”: realidade metafenomenológica possível de uma *história ética* para além de qualquer fenomenologia da neutralidade dos tempos domesticados.

O tempo da Totalidade, futuro que simplesmente se presentifica *ad infinitum*, tempo do Mesmo, sofre assim pelo peso de uma antiguidade infinita, de um tempo *irrecuperável* que a presença do absolutamente outro porta, essa antiguidade anárquica, em cuja presença anarquicamente ética “nada será como antes”. É esse o sentido do tempo do Outro para além de toda cronologia.

VIII. O Mesmo é tocado pela presença do Outro na medida em que uma guerra - ainda que uma guerra sutil, logicizada, suavizada por justificações - não pode ser iniciada. Se o horizonte máximo da visão do Ser é o espaço no qual o ser pode divisar as perspectivas de sua completação, onde o Ser entende suas necessidades de crescimento e tende a atendê-las, este campo de ação é agora invadido pela presença ética do Outro, uma “des-necessidade” que, em não sendo um espaço lógico, *ocupa espaço* no horizonte de crescimento do ser. Este “ocupar espaço” não se integra a lógica corrente da ocupação ou da usurpação: ele é de outra ordem, como já visto, ele não se imiscui na teia do espaço ontologicamente preexistente. Ele é apenas convite, *contraste convidativo*, tradução do trauma *inexplicado* em convite em abandonar a *physis*, o Heimat, a polis ordenada do pensamento e mergulhar no *reino do desconhecido que nunca foi conhecido*, nem na lógica positiva que atrela o desconhecido a um futuro feito presente, para domesticá-lo oportunamente. É uma inclinação à estranheza, ao estrangeiro, a uma vida não contida na síntese deste termo. Este é o *Désir* para o Ser: *o desejo que é esperança na não-esperança de completação*, subversão de ser. O desejo que não pode ser completado - atribuição do Ser - e que por isso, e só por isso, pode ser

propriamente desejado. Um desejo que *se lança para além do horizonte*, “saude de um país onde não nascemos”¹³. Desordenação do espaço que abre as portas a um espaço cujo conteúdo de realidade consiste *em ser invisível para a visibilidade da luz reinante* de meu poder ontológico. Desejo *por definição* sem satisfação, insatisfação desejante. Eis o último paradoxo do desejo: no tempo pós-industrial da troca universal, no tempo da “globalização” violenta promulgado pelo ser vencedor, da miséria e do progresso, do pragmatismo e do absolutismo do dinheiro, existir *ainda* como desejo, *levar a sério o tempo do Outro, um Outro tempo*. Crença na Utopia apesar das “utopias de não ter mais utopias”, apesar das convergências espaciais e temporais ingenuamente iluministas, apesar *de tudo*: eis o Desejo. Crer na paz em estado de guerra, contradizendo também a regra de ouro “*si vis pacem, para bellum*”; crer no futuro *durante a queda* no abismo, “*folle prétention à l’invisible*”¹⁴: eis o Desejo. Em uma época em que um certo “*structuralisme cérébral*” procura conectar os últimos segmentos de uma grandiosa rede de realidades “neutras”, em que se trabalha para uma totalidade onipresente, *de todas* as direções surgindo e *a todas* as direções se dirigindo, surge o desejo primariamente como uma reserva de coragem contra a desesperança anestésica, respirável, que se mostra tão evidente no dia a dia frenético de subserviência ao *status quo*, “o desejo deseja para além de tudo o que pode se completar”¹⁵.

IX. Expressa-se então “A indiscrição do Dito e o Dizer indizível”¹⁶. Ao Dito indiscreto, sempre “já dito”, que refere os termos e os sentidos no verbo - onde se cruzam as palavras que vão e vêm e de onde estas palavras retomam seu sentido esclarecido -, a este Dito que *desde sempre já disse a primeira palavra*, que *não tem tempo e não dá tempo* a uma palavra realmente *aberta*, contrapõe-se pelo Outro um Dizer “cuja significação avança para além do Dito”¹⁷, *antes e depois* do Dito, onde cabem até *as palavras nunca ditas*, que se perderam na história: *presença dos ausentes*, “ecos das vozes que emudeceram”, diacronia. O Dizer, verbo puro, é a palavra original do Outro, é o infinito passado que fala, é a palavra que mostra não poder haver nenhum poder de memória capaz de trazer a an-

13 LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 3.

14 LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 5.

15 LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 3.

16 Essa expressão é de Fabio CIARAMELLI, em *Transcendance et Ethique - Essai sur Levinas*, Bruxelles, 1989, p. 137.

17 LEVINAS, E. *Autrement qu'être...*, p. 48.

terioridade do Outro à identidade. O Dizer “significa antes da essência”¹⁸, é o Infinito ético feito linguagem, o falar para além das palavras na presença do Olhar feito exigência de resposta ética. O Dizer diz um tempo para além dos tempos da Ontologia, diz *aquilo que nunca foi Dito*. Aproxima-se. Pelo Dizer original, o Infinito ético não permanece inacessível em sua Infinitude. E, desse modo, o Infinito do Olhar sem fundo, o “ponto negro no centro do olho”, é *expressão* de si mesmo, expressão de uma outra temporalidade e espacialidade, e o sentido primário desta expressão para o Mesmo é de trauma e tumulto, desafio aos poderes de inteligibilidade da ontologia, à ordenação, classificação e atribuição de sentido. A razão disso é que o Infinito ético *porta sua própria inteligibilidade*.

É essa inteligibilidade própria que permite que paradoxos de uma apresentação do Infinito ao Mesmo aconteça. Ela como que toma as rédeas do discurso infinito e do sentido, e dispensa o Mesmo de esforços inteligentes, para exigir apenas - inelutavelmente - *uma resposta desejante*. Não é necessária a inteligência ordenadora, mas a inteligência primordial de seus próprios limites. Apenas porque a inteligibilidade interna do Infinito ético é totalmente Outra, que este Infinito não é imediatamente integrado como mais uma função da ontológica. O Infinito ético está situado na fronteira do pensamento, abandona a segurança de poder ser conhecido. A inteligibilidade do Infinito, sua “palavra de honra original”¹⁹, sua primeira palavra, não depende de autorização externa para acontecer: ela é sua própria autorização. Ela se autoriza a portar em si, em seu aparecer, suas próprias razões, razões que a razão ontológica não conhece. Esta razão “descontextualizada”, absoluta, horizonte e promessa de inteligibilidade de si mesma, indica a possibilidade da descoberta do sentido nela mesma, nesta “função da linguagem anterior a todo desenvolvimento do ser e ao seu esplendor frio”²⁰, ruptura primeva da imanência original.

Esta possibilidade nova de descoberta de sentido é também uma possibilidade nova de descoberta da verdade, uma *nova* verdade que não é a verdade de ser verdadeiro. Essa nova verdade se dá no *intervalo* – no abismo – entre a Totalidade e o Outro da Totalidade. Não se pode mais reenviar a verdade ao ser - ou seja, não se pode mais confiar ao Ser a tarefa de definir a verdade. Esta não se encontra mais entre as tautologias

18 LEVINAS, E. *Autrement qu'être...*, p. 58.

19 Cf. LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 177.

20 LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 175.

da razão autossuficiente do cogito e de seus disfarces de todas as épocas. Verdade é, agora, a inadequação radical da razão com o que acontece, o desafio ético do Olhar sem contexto, dependurado no abismo não explicável - bem como o que então se pode suceder, a resposta possível à exigência ética. A razão não precisa mais saber a verdade das coisas - o que, no fundo, sempre soube, congenitamente - mas precisa saber a *verdade da inadequação* entre a Coisa Outra e seus próprios limites racionais ou racionalizáveis. O espaço da verdade ética não é nem uma consciência transcendental em sua reflexividade ou o sítio de uma guerra na qual surge a verdade do Ser, e sim a possibilidade de um futuro propriamente futuro. A verdade ética nunca se deu, ou seja: nunca pôde ser esvaziada de sua realidade ao ser pensada.

X. A justiça para com o absolutamente Outro não é uma questão de justiça para com iguais, de mesmo porte, mas sim o *reconhecimento fático da assimetria original*. Ela se baseia faticamente no dado, *dar-se à ética*, que o Outro expressa em si mesmo, fora da proporção, em sua *expressão*. Toda figuração dessa expressão na justiça positiva chega *tarde demais*, é *des*-figuração, é a *des*-figuração imposta pelo grande aparato jurídico todo-poderoso ao fraco violentado em sua diferença e alçado à pretensa condição de altivo sujeito burguês cercado de possibilidades de liberdade e escolha. A expressão do Outro é ser outro propriamente dito. Ela se constitui, ainda na multiplicidade dos Outros, um Unicum, um absoluto; eis o paradoxo da unidade e da multiplicidade. O Outro é sempre um recém-chegado, um *estrangeiro*, ele não fala a linguagem do país, a linguagem da Totalidade, que baseia as induções e deduções que tecem a teia tradicional da justiça positiva. É sua *unicidade*, sua singularidade, sua impossibilidade de ser substituído, que é sua linguagem, negação radical da exploração, pois “a substituição dos homens uns pelos outros, desrespeito original, torna possível a exploração propriamente dita. Na história - história dos Estados - o ser humano aparece como o conjunto de suas obras - vivo, ele é sua própria herança”²¹. A generalização proposta pelos modelos de justiça positivada, a multiplicação dos Únicos, raiz de toda exploração, é a totalização desmascarada no terreno onde se poderia supor que ela estivesse totalmente ausente, é o flagrante da sustentação da exploração capitalista do homem e da natureza pelo homem nos locais

21 LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 274.

onde pretensamente se criam mecanismos para evitar os abusos mesmos desta exploração. A percepção disto possibilita a percepção do núcleo de uma nova antropologia, onde a dignidade do pequeno e do fraco não esteja presente por uma concessão especial da “justiça”, e sim que seja a *base absoluta* da justiça. A justiça – a “loucura pela justiça”, nos passos de Derrida – é o pensamento primeiro.

A crítica levinasiana ao projeto iluminista de uma liberdade cuja instância de legitimação repousa nela mesma é talvez um dos aspectos mais conhecidos de sua obra. Esse modelo de liberdade é a regra do jogo totalizante, exercício de poder livre puro e simples. Ele não permanece uma descrição literária, mas pulsa ao longo da história da humanidade. A História da totalização é a história de uma liberdade em desdobramento que se legitima por este desdobramento mesmo.

Entre Totalidade e liberdade existe assim uma identificação: a Totalidade somente pode ser “total”, ou seja, absoluta, quando é também perfeitamente *livre*; e a liberdade em sentido estrito só pode ser *total*. Esta mutualidade reflexiva não significa, no fundo, mais do que passos diversos, interpenetrantes, da história da totalização da Totalidade.

Esta identificação “Liberdade=Totalidade” conduz, além disso, à relação antiga entre poder e saber. É necessário ser *livre*, para *poder saber*; é necessário *saber*, para *poder*; é necessário *poder*, para exercer a *liberdade* na circularidade ininterrupta do processo de totalização.

Uma nova ideia de liberdade habita, porém, a reflexão sobre o *intervalo* – o abismo – entre o Mesmo e o Outro. É na *intersecção ética possível* entre dois espaços absolutamente separados e diferentes - na ideia mesma de um “encontro” - que surge a impossibilidade da totalização. Essa impossibilidade é o núcleo da nova ideia de liberdade. Ela se materializa na crítica da autolegitimação da liberdade burguesa *qua* crítica da tautologia original das liberdades autojustificantes. “A presença do Outro não coloca em questão a legitimidade ingênua da liberdade?”²²

Onde repousaria, em última análise, a autolegitimação da liberdade? Em sua infinitude? Mas sua essência não mostra sem esforço estar contida nos limites da Totalidade para si mesma necessariamente finita, conforme acima visto? Chegará então a liberdade por vez primeira à consciência de seus limites, ao se perceber total, contrariando sua lógica interna que postula indiretamente, por seu desenvolvimento, que “o

22 LEVINAS, E, *Totalité et infini*, p. 280.

irracional da liberdade não tende a seus limites, mas ao infinito de sua arbitrariedade”²³? Apenas um acontecimento *totalmente externo* pode, assim, preservar a liberdade de sua autodestruição. Pois a verdade do Outro é determinada pela Ética, é uma *verdade ética* - um questionamento ético ao Mesmo. A questão ética demanda uma resposta ética. Esta resposta ética principia com a recusa do jogo totalizante: a liberdade não pode ser mais absolutamente livre, sem que com isso abdique de seu status próprio como liberdade autopostulante e se precipite no limbo de sua própria autodestruição. Liberdade significa agora *iniciar onde inicia a liberdade do Outro*, ouvir e responder ao questionamento ético absoluto, estar investida de responsabilidade. Eu sou livre para dar minha resposta ética - minha resposta justa - ao questionamento extremo do outro. A justiça assimétrica sustenta a partir de agora a precariedade e a não legitimidade de minha liberdade, sem que com isso eu tenha de renunciar ao absoluto: eu sou *absolutamente livre* para ser e me tornar justo à medida da *exigência absoluta* do Outro, para colocar meu Eu à disposição do Outro - o que significa, *para constituir um Eu propriamente dito, o Eu que é responsabilidade pelo Não-eu para além da simples afirmação fichteana*²⁴ - na responsabilidade inteira que escapa à minha tautologia. O sentido de minha liberdade não habita nela, mas na *fuga* de sua limitação e totalização. Mais um paradoxo: para ser livre, a liberdade tem de se *libertar* de sua tendência totalizante a uma absoluta autojustificação. Pois eu sou absolutamente livre para não permanecer encerrado em minha Totalidade. ❖

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURETZ, P. **Testemunhas do futuro – filosofia e messianismo**, São Paulo: Perspectiva, 2012.

CIARAMELLI, F. **Transcendence et Ethique - Essai sur Levinas**, Bruxelles, 1989.

LEVINAS, E. **De l’Évasion**, Montpellier: Fata Morgana, 1982.

_____, “Totalité et totalisation” in: **Encyclopédie Universelle**, Paris, 1973, v. 16.

²³ LEVINAS, E. **Totalité et Infini**, p. 280.

²⁴ A constituição desse Sujeito ético para além dos esquemas tradicionais todos eles mais ou menos credores de uma racionalização lógica que remonta em última análise a Descartes e Fichte - ainda quando negam esta lógica, pelo fato mesmo de o negarem logicamente - é o tema da obra maior de Levinas, **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**.

_____, **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**, Paris: P.U.F., 1974.

_____, **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

_____, **Ethique et Infini**, Paris: BiblioEssays 1986.

_____, **Totalité et Infini**: Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.

MATE, R. **Memoria de Occidente – Actualidad de pensadores judíos olvidados**, Barcelona: Anthropos Editorial, 1997.

PIVATTO, P. S. "*La relation à la transcendance dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*", Paris (Tese), 1980.

ROSENZWEIG, Franz. **El nuevo pensamiento**, Madrid: Visor, 1989.

_____, **Der Stern der Erlösung**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____, **Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____, **Hegel e o Estado**, São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____, **Zweistromland - Kleinere Schriften zu Glauben und Denken** (Gesammelte Schriften III), Dordrecht/Boston/Lancaster, 1984.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas**, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.

_____, **O tempo e a Máquina do Tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____, **Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____, **Existência em Decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig**, São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____, **Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, **Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (também versão e-book (2009) na página da EDIPUCRS).

_____, **Sentidos do Infinito – a categoria “infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos Pré-socráticos a Hegel**, Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

_____, **Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea**, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

_____, **Justiça em seus termos – Dignidade humana, dignidade do mundo**, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____, **Adorno & Kafka – paradoxos do singular**, Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2010.

_____, **Kafka, a Justiça, o Veredicto e a Colônia Penal**, Porto Alegre: Perspectiva, 2011.

_____, **Levinas e a ancestralidade do Mal – por uma crítica à violência biopolítica**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

_____, “Ética e memória – trauma e terapêutica histórica”, in: SILVA Filho, J. C. M. – ABRÃO, P. – TORELLI, M. (Orgs). **Justiça de transição nas Américas**, Belo Horizonte: Editora Fórum, 2013.

_____, “Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade: do ‘estado de exceção’ da violência sem memória ao ‘estado de exceção’ da excepcionalidade do concreto”, in: **VERITAS – Revista de Filosofia**, v. 51, n. 2, junho 2006, p. 129-139.

_____, “O pensamento de Levinas e a filosofia política: um estudo histórico-filosófico”, in: SOUZA, Ricardo Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) **Fenomenologia hoje III – bioética, biotecnologia, biopolítica**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____, “‘Ecos das vozes que emudeceram’: memória ética como memória primeira”, in: RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). **Justiça e memória – para uma crítica ética da violência**, São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2009.